

LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DEL *LOGOS* EN LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL DE ORTEGA

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

IES 'Pino Montano' de Sevilla

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía. Universidad de Sevilla

Avenida de Kansas City, 28, p. 201

41007 Sevilla

Tras el dominio del idealismo y del positivismo, que habían vaciado la realidad de ser e imposibilitado una filosofía con nivel ontológico, Ortega, animado por sus propias inclinaciones personales, heredadas de la tradición naturalista y panteísta del Renacimiento, asumió con el concepto de razón vital la devolución del *logos* a las cosas del mundo de la vida, debida a la fenomenología de Husserl, como vía para la renovación de la metafísica. La conexión con Husserl impulsó también a Ortega a defender, bajo el concepto de perspectiva, la estructura 'profunda' del *logos* y el papel de la actividad *lógica* antepredicativa del sujeto en la constitución de la realidad. El resultado fue la configuración de la filosofía ratiocional como una fenomenología mundana, que Ortega denominaba 'salvación'.

Palabras Clave: razón vital, *logos*, salvación, mundo vital, perspectiva.

After the domination of idealism and positivism, which had emptied reality of being and prevented a philosophy with an ontological level, Ortega, whose own personal inclinations were heirs to the naturalistic and pantheistic tradition of the Renaissance, assumed together with the concept of vital reason, the devolution of *logos* to the things of the life-world, coming from the Husserlian phenomenology, in search of a way for the renewal of metaphysics. The connection with Husserl also impelled Ortega to uphold, under the concept of perspective, the 'deep' structure of *logos* and the role that the *logical* prereflexive activity of subject plays in the constitution of reality. The result of this was the configuration of ratiocional philosophy as a world phenomenology, which Ortega termed 'salvation'.

Key-words: vital reason, *logos*, salvation, life-world, perspective.

1. La gigantesca innovación fenomenológica

La vuelta husserliana a las cosas mismas (*zur Sachen selbst!*) fue celebrada por Ortega en su trabajo de 1913 sobre la fenomenología de *Ideen I* como un "renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la 'necesidad metafí-

Contextos XVI/31-32, 1998 (págs. 235-266)

sica' del hombre" (CS,I,244)¹, es decir, como una recuperación del nivel ontológico de la filosofía perdido por el idealismo, lo que hacía imposible satisfacer el "afán sempiterno de la filosofía -la aprehensión de las esencias" (SCH,IV,510). El propio Ortega confiesa haber experimentado durante diez años esta ausencia de contacto con la realidad originaria, prisionero de la ontófora filosofía de Kant, dispuesta siempre a sustituir el ser, lo es-

¹ Las citas de Ortega irán incluidas en el propio texto y se referirán a la edición en doce tomos de sus *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, especificando el volumen -en números romanos-, el número de página y el título del texto concreto según las siguientes siglas, ordenadas alfabéticamente:

AP = *Adán en el paraíso* (1910)

ASP = *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941)

CS = *Sobre el concepto de sensación* (1913)

CUR = "El curso de D. José Ortega y Gasset" (conferencia de 1916), *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I, Buenos Aires, 1947 (no consta en *Obras Completas*)

DGM = *Las dos grandes metáforas* (1924)

EEL = *El Espectador I* (1916)

EIN = *El sentido histórico de la teoría de Einstein* (1924)

EST = "El estilo de una vida (Notas de trabajo de Ortega y Gasset)", (editado y titulado por J.L. Molinuevo), *Revista de Occidente*, nº 132, (1992). No consta en *Obras Completas*.

FINAL = "Final" (1910), apéndice a *Meditaciones del Quijote*, (editado y titulado por P. Garagorri), Madrid, Alianza, 1981 (no consta en la edición de *Obras Completas*)

HEG = *La 'filosofía de la historia' de Hegel y la historiología* (1928)

HFV = *Prólogo a 'Historia de la filosofía' de K. Vorländer* (1921)

HG = *El hombre y la gente* (1949-50)

HS = *Historia como sistema* (1935)

IES = *Introducción a una estimativa* (1923)

IPL = *La idea de principio en Leibniz* (1947)

IPS = *Investigaciones psicológicas* (1915)

K = *Kant* (1924)

MQ = *Meditaciones del Quijote* (1914)

MSF = "Medio siglo de filosofía" (1951), *Revista de Occidente*, nº 3, (1980). No consta en *Obras Completas*.

PPA = *Prólogo para alemanes* (1934)

QF? = *¿Qué es filosofía?* (1929)

R = *Renan* (1909)

RH = *Sobre la razón histórica* (1940-44)

SCH = *Max Scheler* (1928)

SCI = *Sensación, construcción, intuición* (1913).

TNT = *El tema de nuestro tiempo* (1923)

TR = *La teología de Renan* (1910)

pontáneo, la vida, por la cultura, por la reflexión (K,IV,25 ss). Este fue el resultado de su aprendizaje neokantiano en Marburgo con Cohen y Natorp, escuela por donde Ortega reconoce haber entrado efectivamente en la filosofía (MSF, 16). Pero Husserl se pregunta cuáles son esas cosas de la filosofía y a qué tipo de experiencia debemos volver². Hay que precisar cuál es el ámbito de las esencias, la región donde, según Husserl, “se dan las cosas con claridad absoluta”³, antes de toda interpretación, y donde se puede fundamentar en absoluto el conocimiento y satisfacer el apetito ontológico de la filosofía. De la radicalidad ontológica y epistemológica que caracteriza a las proposiciones de la filosofía, se desprende que las cosas de la filosofía no son las cosas que se nos dan en la experiencia sensible ni las objetividades construidas *a priori* por la razón. La filosofía se mueve en un plano más radical y primario. Ortega, en clave fenomenológica, descubre el ámbito de la filosofía en una región más honda que la de las construcciones, teorías o significados culturales, nivel donde se mueve el idealismo: en el plano de la experiencia antepredicativa o de la realidad fenoménica, o sea, en lo que se aparece ante la conciencia en tanto que se aparece, lo que se nos presenta inmediata y preculturalmente (cfr. IPS,XII,353 s; SCI,XII,498)⁴. Esto es lo que Husserl llama “mundo vital” o “natural”, y Ortega “vida” o “realidad vivida”. De aquí procede el paralelismo que se observa en la primera etapa de la filosofía personal de Ortega (1913-1929) entre las nociones de conciencia y vida. En suma, la aclaración del objeto de la filosofía obligará a analizar la conciencia. Refiriéndose a un texto de *Ideen I* donde Husserl sostiene que la fenomenología “quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica”⁵, Ortega la presenta como una “descripción de esencias” (CS,I,253), y añade que “el tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia” (Id.). Husserl considera que “el campo infinito de las vivencias absolutas”, o sea, la conciencia, es el “*campo fundamental de*

² Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana (Hua) XXV, her. v. Th. Menon und H.R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987, p. 21. Trad. esp. de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 4ª ed., 1981, p. 63.

³ Id., p. 61; ed. esp., p. 108

⁴ Así opina también P. Cerezo (*La voluntad de la aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 207)

⁵ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976, § 75, p. 132. Trad. esp. de J. Gaos, México, FCE, 2ª ed., 1985, p. 166.

la fenomenología”, el tema de la filosofía⁶. La descripción de esencias en que consiste la fenomenología se traduce en descripción de los fenómenos de conciencia. La esencia o *logos* que la filosofía tiene por objeto no es, en rigor, el fenómeno; más bien, el fenómeno, la presencia inmediata de las cosas, es el marco de experiencia o plano de realidad donde se da la esencia. La esencia es del fenómeno, pero no es fenoménica: está en él, pero latente, profunda, por desvelar. Por esto, la filosofía es fenomeno-logía, manifestación del *logos* del fenómeno; en términos raciovitales, Ortega la denomina “salvación”, es decir, explicitación, verificación de la “posible plenitud” o esencia de la cosa que subyace implícita en ella, sólo indicada, anunciada en lo que se muestra, como una posibilidad (MQ,I,311).

Ortega afirma sentirse miembro de “una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna” (TNT,III,186). Está convencido de que el papel filosófico de su generación, el tema de su tiempo, ha de ser responder a la filosofía decimonónica (cfr. PPA,VIII,29 ss; SCH,IV,507 ss). Por esto, Ortega reconoce que en su obra “aparece con marcada frecuencia cierta hostilidad contra el s. XIX. No es dudoso, añade, que en superar la conducta de ese siglo radica nuestro porvenir” (EEI,II,22). De ahí la necesidad de analizar la situación de la filosofía especialmente a fines del s. XIX, y ello por dos razones. Primero, porque es el momento más cercano a Ortega, el que heredó y en el que vivió. Segundo, porque Ortega entiende la historia como un proceso acumulativo de experiencias en el que cada etapa debe su modo de ser a la que le precede, de manera que la última generación del s. XIX lleva en sí, encapsuladas, todas las anteriores, de las cuales,

⁶ Id., § 50, p. 107; ed esp., p. 116. Cfr. § 34-36. Este punto suscitará la separación entre Ortega y Husserl, debido a que en el giro hacia la conciencia trascendental de *Ideen I*, Ortega reconoció la propuesta cartesiana de la evidencia apodíctica de la autoconciencia como fundamento absoluto de la certeza, y prefirió quedarse con un concepto más natural de conciencia, que también heredó de Husserl: el “natural dejarse vivir” (*natürlichen Dahinleben*) o *cogito lebendig* (vid. *Ideen zu...*, § 28, p. 59; ed. esp., p. 67). En *Ideen I* Husserl acabó relegando esta conciencia natural en favor de la conciencia pura, debido a la orientación trascendental que tomó, mientras que Ortega elaboró su concepto de vida sobre la base del *cogito lebendig*, manteniéndose, pues, en el mundo vital y anticipando la posterior fenomenología mundana de Husserl. Ph. Silver ha señalado esto último, pero no ha reconocido que la fenomenología vital estaba ya anunciada en Husserl y que, por tanto, la dirección mundana que define a la filosofía raciovital tiene su origen en el pensamiento husserliano [vid. *Fenomenología y razón vital*, (trad. de C. Thiebaut), Madrid, Alianza, 1978, p. 102].

además, es resultado (cfr. TNT, 145, 153; HS,VI,40). Lo que ha sucedido ha sido la expulsión del sentido de las cosas, la pérdida de nivel ontológico de la filosofía y su casi desaparición. Aquellos hombres, escribe, “lograban vivir sobre un mundo sin sentido, funambulaban” (SCH, 507). El mundo tiene sentido cuando las cosas que lo componen poseen un modo de ser, una esencia, de manera que, según Ortega, “cuando encontramos lo que una cosa es, ya tiene para nosotros sentido” (SCH, 508). Ahora bien, el idealismo kantiano y poskantiano afirmaba que el ser, el *logos* de las cosas, era una síntesis *a priori*, algo subjetivo, ‘ideal’ y no empírico. Luego, la generación positivista y la neokantiana erradicaron el ser de las cosas, y el mundo quedó convertido en una serie de hechos, en un “absoluto caos: es el puro *non-sens* existiendo” (Id.). El positivismo niega que la realidad posea contextura o esencia propia, y se limita a constatar cómo se han comportado los hechos hasta el momento, sin poder asegurar que lo seguirán haciendo así, ya que esa conducta no responde a un modo de ser fijo y constitutivo de las cosas (Id.)⁷. Los neokantianos devuelven el sentido al mundo, “pero estas excelentes personas eran, al cabo, de su tiempo y llevaban también en las venas sangre positivista” (SCH, 509), y ésta les impedía alojarlo en el mundo: el sentido de las cosas no era propiamente suyo, sino proyectado por la subjetividad. El *logos* no está, pues, en las cosas; está en la cultura. Las dos caras complementarias de la modernidad, idealismo y positivismo, coinciden en su reducción de las cosas a hechos, en el sentido de desposeerlas de *logos* y volverlas puro *non-sens*. El culturalismo, una forma de idealismo que absorbe el sentido de la vida en la cultura, reduciéndola a *nada*, es en su raíz positivismo. Culturalismo y positivismo afirman que las cosas primarias del mundo vital no tienen sentido por sí mismas. El resultado final que arroja este análisis es que básicamente “toda la filosofía moderna es idealismo” (K,IV,39), más aún, “el idealismo, el subjetivismo es el modo radical de enfrentarse con la vida que llena la edad moderna” (IPS,XII,387). Entonces, Ortega propone que “la nueva filosofía -y la nueva vida- sólo pueden tener un lema cuya fórmula negativa suena así: su-

⁷ Para Hume la causalidad no está en las cosas: es una creencia subjetiva, producto de la costumbre. Kant salvó la necesidad y universalidad del principio causal, pero seguía suponiendo, en clave positivista, su carácter no objetivo: sólo pudo asegurarlas convirtiéndola en estructura *a priori* del sujeto trascendental.

peración del idealismo” (K, 39). Esto significa que “intentar la superación del idealismo es todo lo contrario que una frivolidad -es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino” (QF?,VII,393). Teniendo en cuenta el papel estelar que en este proyecto desempeña la fenomenología de Husserl, estas palabras nos dan una idea de la importancia que Ortega le concedió. De ella 1913 aseguraba ya en 1913 que tal vez abría una “nueva época de la filosofía” superando realismo e idealismo (SCI,XII,499)⁸.

Mientras la tendencia positivista/nihilista dominaba, surge la generación de Brentano y Dilthey que, según Ortega, va a anticipar la fenomenología⁹. Inicia el nuevo camino de la filosofía rebatiendo el dogma común a positivistas e idealistas. La novedad decisiva que encuentra en Brentano y Dilthey es su peculiar empirismo, consistente en afirmar que “la totalidad, la síntesis, el *Zusammenhang* era un simple hecho mientras en Kant es precisamente el síntoma de lo que no es hecho, sino acción del sujeto” (PPA,VIII,32). Para ellos, lo que sintetiza y da sentido a los hechos, “lo categorial es ‘empírico’ “ (Id.). El *logos* vuelve a localizarse en las cosas. Todavía en 1934 Ortega escribe que “la manera como fueron empiristas Brentano y Dilthey, sobre todo este último, sigue siendo hoy el porvenir de la filosofía” (PPA, 31). Después de ellos hubo un modo de pensar que, en opinión de Ortega, significó el definitivo rompimiento con el positivismo y, por tanto, el verdadero estímulo de la nueva filosofía. Tras la pobre situación de la filosofía al final de la modernidad, asegura que “la gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la ‘fenomenología’ de Husserl” (SCH,IV,509)¹⁰. Lo nuevo que trae la fenomenología es justo la afirmación de lo que habían negado positivistas e idealistas:

⁸ En 1921 Ortega consideró que Husserl era “el más grande filósofo actual” (HFV,VI,295), y en 1944 dice de él que es el “filósofo que, sin comparación posible con nadie ha ejercido mayor influencia en las investigaciones filosóficas de todo el mundo durante lo que va de siglo” (RH,XII,285).

⁹ “El cisne de la fenomenología, escribe, ha salido volando del huevo de gallina que fue la admirable *Psicología desde un punto de vista empírico, vom empirischen Standpunkt*, de Brentano” (PPA,VIII,31).

¹⁰ El reconocimiento que evidencia Ortega de la importancia de la fenomenología es demasiado claro como para pensar que su obra podía quedar al margen de toda influencia. No vamos ahora a profundizar en la declaración que hace Ortega en 1947: “Abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla” (IPL,VIII,273), afirmación que J. Marías toma al pie de la letra para salvar la originalidad casi absoluta del filósofo madrileño que, en su opinión, había llegado

De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes -Dios, los astros, los números-, lo mismo que las humildes y más próximas -las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una 'esencia', a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una 'consistencia' (SCH, 509 s).

Contra el positivismo y el neokantismo que vaciaban el mundo de sentido, ya totalmente, ya para alojarlo en el sujeto, la nueva filosofía comienza recuperando el ser, afirmando la objetividad del *logos*. Ortega responde al idealismo kantiano que el *logos*, lo categorial, no es puesto por el sujeto trascendental y vuelve a estar en las cosas: "Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real" (EIN,III,237). La devolución del sentido a las cosas justificó la vuelta a las cosas mismas reclamada por Husserl, y permitió a la filosofía recobrar su nivel ontológico¹¹. Ante la

ya en *Adán en el paraíso* (1910), y antes del contacto con la fenomenología, a poseer la intuición de la idea de vida para expresarla posteriormente en forma conceptual (*Ortega. Circunstancia y vocación*, t. II, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 109-119, 202). A nuestro juicio, esa confesión de 1947 se refiere exclusivamente al abandono de la fenomenología trascendental que Ortega identificaba con la fenomenología de Husserl, lo cual era lógico teniendo en cuenta que para Ortega la filosofía de Husserl era la expuesta en *Ideen I*, donde, desde luego, triunfaba la orientación trascendental. Prueba de que Ortega identificaba fenomenología y trascendentalismo, es el asombro que expresa en 1941 al conocer la fenomenología mundana o vital de *Krisis*. Llega incluso a negar que la fusión de razón y vida, y la superación del trascendentalismo, pudieran surgir de forma natural de la fenomenología, lo que le impulsa a sostener -nada menos- que la obra debió ser redactada por Fink. En *Krisis*, escribe Ortega, "la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella" (ASP,V,547 n). La crítica a la fenomenología comienza en los años treinta. Todavía en *¿Qué es filosofía?* se observa la convivencia de los nuevos aspectos de su filosofía, debidos a su lectura de Heidegger, con los más fenomenológicos, algunos de los cuales nunca le abandonarán. En concreto, la búsqueda de claridad racional y de radicalidad como sujeción a lo puramente dado y supresión de toda hipótesis que exceda la fiel descripción del fenómeno. Pero esto mismo le conducirá a radicalizar la idea de vida más allá de la conciencia y darle un sentido biográfico/dinámico, heredado de su interpretación existencial de *Sein und Zeit*: vida es lo que yo hago.

¹¹ Cerezo subraya que la comprensión orteguiana del ser no coincide con la de Heidegger (*op. cit.*, pp. 332 ss). Ortega entiende el ser como *logos*, consistencia, estructura o modo de ser. El ser es la verdad, el *eidós* del ente, el ente en su plena forma, es decir, algo del ente. Ortega no

situación en que se encontraba la filosofía moderna, Ortega considera que la localización del objeto de la filosofía en las cosas del mundo vital significa una renovación absoluta de la filosofía, decisiva para su porvenir. Cuando escribió que “en 1900 no había propiamente filosofía” (MSF, 12), y que “el poder público filosófico en 1900 era el neokantismo” (MSF, 14), marcó ese año como punto de partida de una nueva época filosófica, de la que la fenomenología de Husserl es primera expresión, guía y fundamento. En esa fecha, señala, “se publican las *Investigaciones lógicas* de Husserl que van a ser quince años más tarde el régimen filosófico establecido” (MSF, 15), y cuya principal novedad consiste en la recuperación de la filosofía como ciencia estricta con nivel ontológico, que, a su juicio, hubiera desaparecido durante la segunda mitad del s. XIX, si fuese algo de lo que el hombre pudiera prescindir (QF?, VII, 288)¹².

2. Naturalismo panteísta

asume la diferencia ontológica heideggeriana, según la cual el ser “toca a todo ente”, pero “no es el género de ningún ente”: “El ser es lo *transcendens* “ [*El ser y el tiempo*, (trad. de J. Gaos), México, FCE, 2ª ed., 1982, § 7, p. 48]. El ser no se da sin el ente, pero no es algo del ente, lo trasciende. Heidegger entiende la trascendentalidad del ser en el sentido de que los entes no se dan sino a la luz del ser. Para Ortega, por tanto, devolver el ser a las cosas quiere decir, contra el idealismo, que poseen un modo de ser propio e independiente de nuestros deseos, por muy racionales que sean. Las cosas son lo que son, no lo que nuestra razón decreta. La racionalidad tiene entonces que contemplar y desvelar el ser, y no legislar como propuso el racionalismo.

¹² Ortega concede a Husserl un puesto de vanguardia en la filosofía contemporánea, pero limita el alcance de su tarea intelectual. En 1928 afirma que Scheler fue el “primero que usó esta nueva óptica” de la fenomenología (SCH, IV, 510). Tras establecer la noción de conciencia natural (vida), Husserl alojó el ser en las cosas del mundo natural o vital y elaboró un método para desvelarlo, pero, según Ortega, no llegó a aplicar el método sobre esta vida natural. No es extraño que Ortega confesara sentirse más cerca de Scheler que de Husserl [cfr. Lefèvre, F., “Une heure avec José Ortega y Gasset, philosophe espagnol” (entrevista de 1929), Hamburgo, *Humboldt*, nº 24, (1965). p. 92]. Ambos pretendían aplicar el método fenomenológico para manifestar las esencias de las cosas próximas, o sea, para elevar a concepto el mundo vital. Al comentar la obra de Scheler, Ortega parece hablar de sí mismo: “En todos sus libros -sin arquitectura- se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede continuar la avalancha de sentido que se le viene encima. En vez de ir penosamente a descubrirlo en vagas lontananzas, se siente acometido por él. Los objetos más a la vera disparan urgentes su secreto esencial. Scheler no sabe resistir, y puesto en viaje hacia los grandes problemas, los olvida para enunciar las verdades sobre lo inmediato. Ha sido el filósofo de las cuestiones más cercanas: los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas” (SCH, 510).

Las cosas de la filosofía no son las cosas de la cultura, las objetividades culturales del neokantismo establecidas por el yo trascendental; son las *cosas pequeñas* de la vida, es decir, el mundo vital, el mundo de la experiencia inmediata y antepredicativa de la conciencia, subyacente a las construcciones teóricas con que pensamos lo real. En clave fenomenológica, Ortega encuentra el *logos* en el mundo vital. Ahí las cosas muestran su ser más sencillo, sin interpretaciones añadidas a su puro aparecerse ante la conciencia. Las cosas tal como se nos dan originariamente poseen un modo de ser fijo e independiente de todo teorizar. La filosofía, como ciencia radical de esencias, consiste en la captación de este ser primario y prerreflexivo. Este mundo vital donde las cosas se nos dan inmediatamente es lo que Ortega llama ‘circunstancia’: “¡*Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!” (MQ,I,319). Esta devolución fenomenológica del *logos* a la circunstancia, al mundo vital, opera ya en el pensamiento orteguiano de 1914:

Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos* (MQ, 320).

Extraerlo será la misión ‘salvadora’ de la filosofía. Ortega estima que acostumbrados por el idealismo culturalista a relegar la vida y a exaltar las *grandes cosas* de la cultura, sus elevados conceptos, valores y sentimientos (cfr. MQ, 322; TNT,III,185; EEI,II,88 s), las experiencias originarias y preculturales, las cosas pequeñas del mundo vital, pueden parecer insignificantes y absurdas. Pero en ellas está, implícita y prerreflexivamente, el sentido primario de la realidad y el origen de todo *logos*, exigiendo ser elevado al nivel de la reflexión. Para Ortega, “cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores” (MQ, 312). Las cosas humildes y próximas del mundo vital permanecen mudas, con su *logos* en silencio, profundo, a la espera de que la razón traspase su aparente vulgaridad e insignificancia y les dé voz. La voluntad orteguiana de alojar el sentido en el mundo inmediato no se debe sólo a la influencia de la fenomenología. Pertenece también a sus inclinaciones intelectuales originarias. En último lugar, es consecuencia de su sensibilidad anticulturalista y anti-trascendental, mundanal, de su sentimiento de amor por la realidad inme-

diata y espontánea, aparentemente insignificante, de su valoración de las cosas pequeñas. Todo ello queda resumido en su afirmación de la vida. Cerezo destaca el “clima mental” que envuelve la obra de Ortega, “abiertamente secular, y mundano, naturalista más bien”, y estima que si hay un *pathos* religioso en el pensamiento de Ortega habría que interpretarlo en dirección opuesta al cristianismo patético de Unamuno, como una vivencia panteísta de la realidad inmediata elevada a realidad plena de sentido y origen del *logos*¹³. La religiosidad orteguiana, heredera del naturalismo panteísta del Renacimiento y de su continuación en las filosofías de Spinoza y Goethe, está expresada en el título de un artículo de 1926 *Dios a la vista*. Su insistencia en la localización mundana de Dios y el carácter divino de la realidad inmediata resalta su voluntad secularizadora de ‘bajar’ el *logos* a este mundo, al ámbito de la experiencia primaria y natural. Esta pretensión panteísta de restarle trascendencia al sentido aparece en su obra juvenil, cuando escribe, apelando a Spinoza, que “Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura” (TR,I,135). Dios es la “Gran Cosa” de la cultura, la objetividad absoluta (R,I,446). La vocación panteísta y antitrascendental de Ortega crecerá, superando este culturalismo juvenil de origen neokantiano, y acercando aún más el sentido, que se alojará, fenomenológicamente, en el mundo vital, convertido ahora en fuente de la cultura.

Con esta intención panteísta, afirmadora del mundo natural, cita Ortega las palabras que empleó Heráclito para responder a los extranjeros que lo visitaron y quedaron sorprendidos ante la trivial escena -descrita por Aristóteles- del pensador calentándose ante el horno: “!Entrad, entrad! También aquí hay dioses” (MQ, 322)¹⁴. Ortega también invita al pensamiento a volverse hacia aquí, hacia el mundo de las experiencias primarias, porque en él yace el *logos* originario, la fuente de todo sentido. Ortega glorifica, diviniza las cosas cercanas y humildes, las circunstancias. Afirma que “hay también un *logos* del Manzanares [...] Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino” (Id.). Ortega rompe con la tradición platónica y cristiana que separa un mundo verdadero, pleno de sentido y valor, del

¹³ Cerezo, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *De partibus animalium*, A 5, 645 a 17.

mundo inmediato de la vida, secundario, de valor y sentido relativos, y entronca con la tradición del panteísmo naturalista y humanista del Renacimiento, especialmente con Bruno, que dignifica el mundo experimentándolo como una realidad viviente y sagrada portadora de sentido. Esta tradición es continuada por la mística especulativa del s. XVII y por Spinoza; persiste en Goethe y la metafísica romántica de la naturaleza de Schelling y Hegel, y llega a Nietzsche. La cita que Ortega hace de Bruno es reveladora: “*Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*” (MQ, 322). Igual que él reaccionó contra el trascendentalismo medieval y se volvió hacia las cosas mundanas, Ortega se enfrenta al idealismo culturalista, que desvaloraba la vida y localizaba el sentido en una cultura irónica, y devuelve el *logos* al ámbito de las experiencias originarias. El paralelismo con la situación filosófica renacentista no acaba ahí. La necesidad planteada por Husserl y Ortega de volver a las cosas mismas y de apartarse del culturalismo abstracto, selvático y artificial en que había terminado la modernidad, coincide con la actitud crítica del Renacimiento hacia la cultura aristotélica entonces dominante que, convertida en una cultura académica, no traspasaba los límites de las palabras y los conceptos, y carecía de arraigo en las cosas reales¹⁵. La valoración festiva del *mundus* llegó a Ortega, sobre todo, a través de Spinoza, Goethe y Nietzsche. En 1909 expone por primera vez, en contacto con Spinoza, este naturalismo que alcanza su máxima expresión en 1914 merced a la fenomenología. En Spinoza encuentra Ortega el panteísmo naturalista que valora la realidad natural, sólo que entonces lo interpreta en clave neokantiana y culturalista. Ortega escribe que “la materia es símbolo del espíritu para Spinoza. Nada hay tan baladí que no pueda ser ennoblecido inyectándole la esencia y el aroma de una porción del universo”, y añade que “por todas partes abre la substancia divina su estuario de mansa y henchida corriente fluvial. Meditando una metafísica o poniendo ordenación en los datos de la geología hacéis una misma cosa: expresáis la vida divina que están rezumando las cosas” (R,I,464)¹⁶. Cita a Goethe

¹⁵ También la constitución de su filosofía como ‘meditación’ o ‘salvación’, como desvelamiento del sentido alojado en las cosas del mundo próximo, es conectada por Ortega con la forma de entender la filosofía en el humanismo renacentista (MQ, 311).

¹⁶ En lugar de desvalorarlas como hizo el racionalismo, Spinoza afirma que las cosas triviales poseen su razón, pero, preso del racionalismo, no encuentra en ellas más que una razón extraña, ajena a su naturaleza y procedente de las matemáticas, de manera que pretende racionalizarlas como si fuesen objetos geométricos de la razón pura. Spinoza advierte “a los que prefieren,

para mostrar que también él diviniza lo aparentemente sin sentido: “Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*” (MQ, 322). Ortega reconoce la preeminencia de Goethe en la afirmación de la vida. Ha sido, escribe, “el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera dice: ‘Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida’” (TNT, III, 189). Su glorificación de las circunstancias frente a la metafísica del ‘mundo verdadero’ que caracteriza al culturalismo burgués, tiene en Nietzsche una inspiración directa. Esto es evidente en *El tema* de 1923, aunque estaba ya implícito en *Meditaciones*. Ortega, como Nietzsche, afirma el mundo de las pequeñas cosas, la vida, pero con la diferencia esencial de que lo hace devolviéndole fenomenológicamente el *eidos* objetivo, una incipiente racionalidad necesitada de explicitación conceptual que Nietzsche ignora y que vuelve a ponerlo en contacto con la tradición platónica. Ortega encontró realizada la síntesis de las dos posiciones en la obra de Scheler, o sea, en la fenomenología, concebida como desvelamiento del *logos* que se aloja en la superficie de la experiencia inmediata. En este sentido, Ortega describe la filosofía de Scheler con el término *Dionysoplatón* (SCH, 511), calificativo de que se vale para definir sus propias aspiraciones filosóficas (EST, 53).

Ortega está convencido de que al devolver el *logos* a las pequeñas cosas de *este mundo*, la fenomenología y su propio pensamiento son fieles al destino que su tiempo les propone, ya que, señala, “uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al s. XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias” (MQ, 319). En el s. XIX se llegó a “desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida” (Id.), y “la vida individual quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente” (MQ, 320). La cultura moderna se ocupó sólo de las grandes cosas culturales, de los valores intelectuales, éticos, sociales, políticos, etc.,

tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos, más bien que entenderlos”, que “les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría”, y que “consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (*Ethica*, III, Prefacio; trad. esp. de V. Peña, Madrid, E. Nacional, 1980, p. 182). La innovación fenomenológica adoptada por Ortega ha sido descubrir -no imponer- la razón propia de cada cosa -su ser. El mundo vital tiene razón, *logos*, pero no *more geometrico* como creía Spinoza.

y postergó las pequeñas cosas de la experiencia inmediata (Id.). A esa época culturalista le “hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías -y no solamente los residuos- a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores” (Id.). Y ello debido a que consideraba estas cosas prerreflexivas irracionales, carente de *logos*. Pero, objeta Ortega, “en ellas encontraban su asiento y causa aquellos asuntos sublimes” (EEI,II,27), todo sentido y valor cultural. El culturalismo que Ortega vivió como neokantismo era una forma de platonismo, donde las objetividades culturales ejercían de *eidós*. Frente a la separación platónico/culturalista del sentido verdadero y de la realidad aparente, Ortega defiende una síntesis en el sentido de que “la intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande” (MQ, 322). Esta conciliación sólo es posible sobre la base panteísta de la localización del sentido en las cosas pequeñas. La paradójica consecuencia final del idealismo culturalista, que aloja todo sentido en las construcciones de la cultura, y del positivismo, que reduce el mundo inmediato a hechos y lo vacía de sentido, es una posición anticultural y el desprecio de la realidad, el *nihil admirari*, que Ortega pudo conocer de cerca en Baroja. Para él, escribe Ortega, “entender algo quiere decir menospreciarlo” (FINAL, 162). Baroja expresa la actitud última de la cultura moderna que, desligada de la vida, ha dejado la realidad sin sentido. El positivismo condujo al desdén de la vida, a la desvaloración del mundo, al nihilismo y pesimismo, patentes en la obra de Baroja. Ortega reconoce que esta sensibilidad positivista y desencantada ante la vida se había adueñado de Europa al final de la modernidad, y que en ella se había formado su generación: “Todos hemos sido educados en la pedagogía del desdén. La admiración nos parecía una debilidad” (Id.). Pero el propio pesimismo nihilista, producto último de la relegación de las pequeñas cosas, nos arroja hacia éstas para descubrir en ellas la fuente de toda razón y valor. Sólo el sentido fundamentado en la realidad próxima tiene suficiente atractivo para orientar al sujeto perdido en la cultura abstracta moderna. Para Ortega, “esto es un hecho: cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos

hacia las menudas cosas del vivir cotidiano [...] Vemos entonces que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil que no amamos ni conocemos; tal ingeniosidad que el amigo ingenioso nos dice con su buena voz de costumbre” (MQ, 323). La reorientación de la existencia es la consecuencia vital de la vuelta fenomenológica a las cosas mismas. La restauración reflexiva de lo trivial, el retorno al mundo de la vida, no es simple teoría; es un hecho histórico, un fenómeno propio de la cultura raciovital naciente, sobre el que ésta organizará un modo de existencia dirigido por valores y sentidos descubiertos en la vida.

La posición afirmadora, festiva, panteísta, de Ortega, en suma, su conciliación de razón y vida, tenía que enfrentarle a Unamuno, que, heredero aún del positivismo, partía del divorcio entre racionalidad y vitalidad. La experiencia cristiana del mundo de Unamuno es patética, desesperada. Constantemente repite la vanidad de lo existente, el *memento mori*, el hecho de que todo está llamado a dejar de ser, a ser nada, pues, en el fondo, lo existente es nada¹⁷. Por eso, “hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad”¹⁸. La única esperanza que queda en este abismo de desesperación que es la existencia es, para Unamuno, creer en ella y querer ser eterno hasta el punto de que en virtud de nuestra acción nos merezcamos la inmortalidad y hagamos que la nada que nos está destinada sea una injusticia, como hace Don Quijote¹⁹. Lo que despierta en nosotros la trágica situación de todo lo existente, su destino doloroso, es amor compasivo. Si miras el universo, escribe Unamuno, y compruebas la nada que le espera a todo, “llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al

¹⁷ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 2ª ed., 1980, pp. 122 s. Y añade: “Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad [...] que no eres, en fin, más que nonada” (Id., p. 131). Encontró este pesimista espíritu de negación en el Mefistófeles de Goethe (*Fausto I*, Acto único, 3): “¡Yo soy el espíritu que siempre niega! Y con razón, pues todo lo que nace merece hundirse por lo que sería mejor que nada hubiese” (Id., p. 224).

¹⁸ Id., p. 220.

¹⁹ Id., pp. 223, 227.

amor universal”²⁰. Identifica amor y compasión. La posición de Ortega, en cambio, no es trágica. La vida, el mundo inmediato, las circunstancias, no son una nada cuyo sentido proceda de la vida trascendente o de la cultura. De acuerdo, con su valoración positiva de la vida, antitrascendentalista, Ortega sostiene que el mundo natural posee sentido y valor propios; es una maravilla. Pasa de la negación patética del mundo a su afirmación festiva como ámbito pleno de sentido. El *pathos* cristiano de la desesperación cede su sitio al *pathos* clásico de la admiración, predominante en Ortega, que se confiesa “lleno de asombro y ternura por lo maravilloso que es el mundo” (MQ, 364). Aunque enfrentado al culturalismo y al positivismo, la pretensión de Unamuno de localizar el sentido ‘más allá’ muestra que sigue dentro de la sensibilidad final de la modernidad que quería dejar atrás. Ortega reacciona contra el positivismo que reduce la realidad a *non-sens* y contra el trascendentalismo que aloja el sentido más allá del mundo vital, sea en la razón o cultura, sea en la otra vida. El *logos* está aquí, en lo más cercano, aunque por denunciar, por manifestar:

Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas, llenando en inmenso filón las horas más humildes de vuestra vida (EEI,II,28).

También Ortega pide que amemos las cosas, pero su amor no parte de la negación de la realidad natural, no es compasivo, sino afirmativo. Las cosas, lejos de ser una nada que ha de ser compadecida, son glorificadas y amadas por el *logos* que encierran: “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!” (MQ, 312). Sólo amándolas desvelaremos su sentido; cada cosa “es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (Id.). El *amor intellectualis* sustituye al *amor tragicus*. A partir de los años treinta, tras el contacto con *Sein und Zeit*, Ortega adopta el *pathos* cristiano de la angustia y lo concilia con su espíritu clásico (RH,XII,218 s; IPL,VIII,293-316). El mundo deja de ser una realidad maravillosa y amable con la que el hombre se relaciona erótico-intelectualmente, y es entendido como una realidad hostil donde el hombre es un forastero. El mundo ya no es su ho-

²⁰ Id., p. 131. Cfr. p. 130.

gar, y su relación con él pasa a ser una lucha por dominarlo en lugar de una erótica posesión intelectual²¹.

3. La estructura del mundo vital

Ortega declara que “tanto el kantismo como el positivismo partían, dogmáticamente, de la más extraña paradoja, cual es creer que existe un conocimiento del mundo y a la vez creer que ese mundo no tiene por sí forma, estructura, anatomía, sino que consiste primariamente en un montón de materiales -los fenómenos- o, como Kant dice, en un ‘caos de sensaciones’ “ (HEG,IV,531). La estructura o modo de ser que da sentido a este caos y lo convierte en mundo, no puede provenir sino del sujeto. Por esto, “cómo sea posible que formas originariamente subjetivas se conviertan en formas de las cosas del mundo, es el grande y complicado intento de magia que ocupaba a la filosofía de aquel tiempo” (Id.). Con la fenomenología, Ortega invierte este planteamiento pues “pensamos que la primera ‘condición de la posibilidad de la experiencia’ o conocimiento de algo es que ese algo *sea*, y que *sea algo*; por tanto, que tenga forma, figura, estructura, carácter” (Id.). Ortega asegura que la gigantesca innovación fenomenológica, frente al idealismo y positivismo, se resume en la devolución del ser, del *logos*, a las cosas que, así y contra Kant, vuelven a poseer una estructura, modo de ser o consistencia objetivas: son *algo* determinado por sí mismo. El tiempo, el espacio, el amor, la sociedad, etc., poseen una esencia que la razón, lejos ya de proyectarla, ha de respetar y extraer. Ahora lo que hace posible el conocimiento, el *logos*, lo categorial, no son estructuras ideales del sujeto, sino formas objetivas que yacen en las cosas. Lejos del racionalismo, la devolución del *logos* a las cosas de la vida o experiencia inmediata implica afirmar que tienen su propia lógica, su propia razón. Esta es precisamente la razón vital. No una razón extranjera que impone su lógica a la vida, como defendía el racionalismo, sino el *logos* que yace preteóricamente en la vida traducida al plano reflexivo. Es la propia vida como razón, como origen de toda forma posterior de racionalidad. Toda categoría, lógica o razón predi-

²¹ Por eso, las siguientes afirmaciones de Aranguren sólo pueden aplicarse al ‘segundo Ortega’: “El ‘distanciamiento’ de la naturaleza parece ser, en el pensamiento de Ortega, el destino constitutivo del hombre [...] Ortega no tiene nada de ‘naturalista’ o ‘naturista’ en ninguno de los posibles sentidos de estas palabras” [Aranguren, J.L., “Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega”, *Sistema*, nº 1, (1973), p. 55].

cativas son especificaciones de la racionalidad primaria, de 'lo que' son las cosas en la experiencia antepredicativa de la vida. Por tanto, en la expresión 'razón vital', lo vital no es mero adjetivo sino sustancia. La vida misma es la que da la razón. Si para la razón idealista la realidad es un caos sin sentido que sólo la razón puede ordenar aplicando sus categorías, la razón vital, asegura Walgrave, da sentido a las cosas no como si organizara un caos mediante estructuras trascendentales, sino atendiendo al *logos* que ellas mismas poseen de forma implícita y por manifestar²². En consecuencia, la misión de la razón fenomenológica es contraria a la de la razón racionalista: en lugar de imponer/decretar su lógica a la realidad objetiva, tiene que develar/contemplar el *logos* prerreflexivo que late en las cosas del mundo vital. Contra Kant, escribe Ortega citando a Hegel que "la razón *determinada es la cosa*" (HEG, 539)²³. Ortega se libera de la racionalidad cartesiana, única y universal, que exportaba su lógica matemática a todos los órdenes de la realidad, ya que "hay tantas lógicas como regiones objetivas" (HEG, 538). La racionalidad racionalista era extraña a las cosas, impuesta por el sujeto trascendental; no era 'de' las cosas. La nueva razón está en la vida inmediata de forma preconceptual y, por tanto, por extraer, por elevar al plano reflexivo. Esta razón o *logos* vital es 'de' las cosas. Ortega rechaza la interpretación subjetivista de este ser o *logos* fenomenológico y anticipa su carácter perspectivista al considerarlo posible resultado de la relación entre hombre y mundo:

Con esto no se prejuzga si ese *ser*, forma, estructura, etc., lo tienen las cosas por sí o si 'surge' en ellas sólo cuando el hombre se enfrenta con ellas. Lo decisivo en el asunto es que ni aun en este último caso es el *ser* una 'forma del sujeto' que éste echa sobre las cosas (HEG, 531).

De aquí se desprende que la racionalidad vital, esta consistencia o modo de ser objetivo, no es entendida por Ortega en clave dogmática. La localización fenomenológica del *logos* en las cosas no lleva consigo la vuelta al realismo ingenuo y el olvido del descubrimiento idealista de la subjetividad. El ser primario de las cosas que busca la filosofía es lo que son pura-

²² Walgrave, J.H., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 24.

²³ Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (trad. J. Gaos), Madrid, Alianza, 1980, p. 57.

mente ante la conciencia, lo que de ellas se aparece en cuanto tal, antes de toda interpretación. En suma, es algo que se da en la vida, esto es, en la relación entre el yo y la circunstancia. Por tanto, en su constitución participa también el sujeto, pero no trascendental sino vital.

La determinación del papel de sujeto equivale a la aclaración de la estructura del mundo vital y del *logos* que en él yace, puesto que en la constitución de ambos participa esencialmente el sujeto. En *Meditaciones* presenta Ortega una lectura fenomenológica del mundo vital, el ámbito de experiencia inmediata donde se da el *logos*, comparando su estructura con la forma de ser del bosque. Marías y Cerezo afirman que con la metáfora del bosque Ortega expone su teoría de la realidad primaria de la vida²⁴. La descripción del bosque comienza con el adagio: ‘Los árboles no dejan ver el bosque’ (MQ,I,330). De ahí deduce Ortega que el bosque, el mundo primario, es una realidad esencialmente profunda (Id.); no es una cosa (realismo) ni un sistema de cosas (racionalismo). Las cosas son los árboles, realidades superficiales que están ya ahí delante, patentes, pero el bosque no es los árboles que veo; más bien, “el bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible” (Id.). Siempre estoy ante unos árboles, nunca ante el bosque. Sólo los árboles están presentes, sólo a ellos veo, y “es absurdo pretender ver el bosque” (MQ, 331 s), que es profundo: nunca está ahí, “huye de los ojos” (MQ, 330). No es una realidad dada. Nunca está donde los árboles, “está siempre un poco más allá” (MQ, 331). El bosque no es estos árboles ante los que estoy, ni aquellos otros que veo por otro sendero: “El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino” (Id.). Cada vez que recorro un sendero, encuentro unos árboles, no el bosque. La totalidad de posibilidades, la suma de todos los árboles, recodos, arroyos, etc., que componen el bosque sólo puede verse desde fuera de él, pero el bosque al que se refiere Ortega no es el ‘bosque visto’ sino, escribe Marías, el “bosque vivido”²⁵. Esa suma forma sólo el ‘bosque visto’. El bosque vivido no es la totalidad de árboles; es una posibilidad que nos sorprende en cada lugar del bosque, pero que nunca se verifica. Lo esencial del bosque es ser permanente posi-

²⁴ Marías, *op. cit.*, II, pp. 219-242. Cerezo, *op. cit.*, pp. 230-243. Cerezo destaca que no se había puesto antes de relieve el origen fenomenológico de esta tesis; en efecto, lo más parecido al ‘umbroso o nebuloso horizonte’ husserliano es un bosque (Id., p. 239 n).

²⁵ Marías, *op. cit.*, II, p. 221.

bilidad. Su naturaleza no es ‘ser’ (objeto), sino ‘poder ser’. “El bosque *en cuanto* bosque, advierte Marías, consiste en *posibilidad*”²⁶. Por esto, nunca está ante nosotros, nunca se hace presente. Más bien, “lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante”, o sea, que “la misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos” (Id.): “El bosque es lo latente en cuanto tal” (MQ, 332). Esta es la estructura del mundo vital. Señala Cerezo que este mundo primario y vivido no es una cosa, un objeto, sino una estructura ordenada según las parejas profundidad/superficie, patencia/latencia²⁷. Y añade que esta idea antiobjetivista de mundo que expone Ortega en 1914 está directamente inspirada en el mundo de la actitud natural como horizonte del § 27 de *Ideen I*. En posteriores exposiciones del mundo primario (*¿Qué es filosofía?* y *El hombre y la gente*) la referencia a Husserl es explícita. A pesar del interés de Marías por desvincular la filosofía de Ortega de la fenomenología husserliana trasladando a 1910 la intuición de sus tesis principales, este concepto de mundo no es el que defiende Ortega en *Adán en el paraíso*, aprendido en el neokantismo y de origen racionalista. En esta obra el ser de las cosas -y el mundo en total- es un sistema de relaciones constituido por el sujeto trascendental (Adán) y sólo aprehensible mediante una idea, de manera que todo se entiende “gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán [...] centro del universo” (AP,I,480 ss)²⁸.

El mundo vital no es un concepto abstracto y universal. Es el mundo en que cada sujeto vive, el ámbito de su experiencia inmediata, lo más próximo a él. Ortega ha comprendido en Husserl que el mundo vital no se reduce a la superficie, a las cosas que se nos presentan de forma inmediata. Tiene profundidad; ‘horizonte’, según Husserl. No es necesario que los objetos de la *natürliche Einstellung* se encuentren en nuestro campo perceptivo, sostiene Husserl, pues hay “objetos reales [...] sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes”²⁹. El contorno inmediato de los objetos que tenemos ante nosotros lógicamente no constituye el mundo.

²⁶ Id., p. 225

²⁷ Cerezo, *op. cit.*, pp. 234-239.

²⁸ La nota que añadió Ortega en 1915 a este texto de 1910 prueba el abandono de esta tesis: “Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco” (AP, 482 n).

²⁹ Husserl, *Ideen zu ...*, § 27, p. 57; ed. esp., p. 64.

Pero “tampoco con el círculo de esta *copresencia* (*Mitgegenwärtigen*), intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente ‘ahí delante’ en cada momento de la vigilia”, sino que, muy al contrario, “este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada* (*dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*)”³⁰. El concepto de mundo que Ortega expone con la metáfora del bosque tiene aquí su precedente inmediato. Toda realidad presente es pretexto de otras realidades ‘copresentes’. Toda presencia oculta una latencia. El concepto de profundidad con que Ortega caracteriza al mundo equivale al de horizonte. También Husserl afirma que la “oscura indeterminación” o “niebla vacía” que es el horizonte, como algo no dado, “se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades”, y nunca es plenamente determinable³¹. Está compuesto de posibles actos nuestros, de modo que cada objeto en que centramos la atención está rodeado por un halo de posibilidades, de indeterminación, que podemos llevar a la superficie. Las posibilidades son infinitas. El mundo vital nunca será una realidad plenamente determinada, mera superficie, presencia. Es un horizonte, una estructura organizada en términos de latencia/presencia; es lo latente como tal. Cada mundo vital es un fragmento de presencia rodeado por un horizonte infinito de latencia. Ortega mantuvo este concepto fenomenológico de mundo como horizonte a lo largo de su obra. En 1929 se acerca aún más a la letra de Husserl. Refiriéndose al “horizonte oscuramente consciente” que rodea toda percepción actual, Ortega escribe que al percibir un salón, “junto a la presencia inmediata de su interior, de lo que vemos, había, bien que en forma latente, todo un vago fondo que, si faltase, lo echaríamos de menos”, y que “ese fondo vago y envolvente no está presente ahora, pero esta ahora compresente”, de manera que “lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo” (QF?,VII,332). El mundo

³⁰ Id., § 27, p. 57; ed. esp., p. 65.

³¹ Id.

no se da nunca como algo determinado; posee esencialmente un horizonte de copresencia o “compresencia”, traduce Ortega. En 1949 asegura que esta comprensión del mundo se debe a Husserl (HG, VII, 118). Estudia la estructura de “nuestro mundo” y afirma que “a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando el resto de ella, del cual diremos que no es presente, pero sí *compresentado* o compresente” (Id.). El modo compresente de mostrarse el mundo es la posibilidad, lo que significa que “el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista, pero sabemos o creemos saber -para el caso es igual- que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia” (HG, 119).

4. La percepción natural como actividad categorial

Sobre la noción de profundidad funda Ortega su idea de *logos*. Ortega describe el mundo vital estructurándolo en tres dimensiones de objetividad (cfr. HG, 120 ss). La primera, compuesta por los sonidos, colores, figuras, olores, resistencias a nuestros miembros, etc., constituye la dimensión superficial de la realidad. Se nos da inmediatamente mediante impresiones, “sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos -el mundo de las puras impresiones-. Bien que le llamemos mundo patente” (MQ, I, 335). La segunda dimensión es el contorno que rodea al objeto que centra nuestra atención en cada momento. En 1949 lo llamará “mundo patente o semi-patente *en torno*” (HG, 120 s). Este orbe de realidad no se distingue esencialmente del anterior. También se hace patente ante la conciencia; sólo necesito variar el centro de mi atención hacia el contorno desatendido. Además de estas dos, “los objetos materiales, por ejemplo, que vemos y tocamos, tienen una tercera dimensión que constituye su profundidad, su interioridad. Sin embargo, esta tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos” (MQ, 332). No es que por accidente no se dé mediante impresiones; esencialmente no nos es patente. Es la cara opuesta a la superficie, a lo presente. La define su constitutiva latencia, su profundidad. Es cierto que encontramos en las superficies de los objetos que se nos patentizan “alusiones a algo que yace dentro de ellas; pero este dentro no puede nunca salir afuera y hacerse patente en la misma forma que los haces del objeto” (Id.). Es la dimensión del *logos*. La recuperación del *logos* en las cosas permite la vuelta a la metafísica, pero debido al peculiar concepto fenomenológico de *logos*, Ortega encuentra en

la fenomenología una manera novedosa de actualizar la metafísica. El ser o *logos* que busca la fenomenología no es algo obvio, no es la superficie fenoménica que nos sale al encuentro. Tampoco puede afirmarse, y aquí radica la diferencia con la metafísica clásica, que ese ser esté ‘más allá’ del fenómeno, que trascienda lo obvio; no está ‘fuera’ del fenómeno, de lo inmediatamente dado. Lo que atrajo a la voluntad mediterránea de realidad de Ortega fue que en la fenomenología el *logos* está en el fenómeno, en la superficie, aunque latente, profundo, necesitado de la intervención desveladora del sujeto. La nueva metafísica es fenómeno-logía, manifestación del *logos* del fenómeno, el *logos* que yace latente en las cosas más cercanas, en la vida inmediata³².

Ortega había tomado la estructura superficie/profundidad de la fenomenología. En el trabajo de 1913 sobre Husserl afirma que “lo real tiene dos haces: lo que de él *aparece* en la conciencia, lo que de él se manifiesta y, además, aquello de él que no se manifiesta [...] Mas como tiene profundidad, tiene un interior que habrá de irse a su vez manifestando en series de percepciones hasta el infinito; de suerte que lo que él es como realidad integral nunca pasará por completo a hacerse patente, a ser fenómeno, a ser conciencia” (CS,I,254 s). La dimensión profunda nunca se manifiesta plenamente; se va dando mediante perspectivas, pero la serie es infinita, no existe una perspectiva absoluta. También la idea de perspectiva, inseparable de la de profundidad, se origina en la fenomenología. El hecho de que la profundidad no se manifieste de modo inmediato no significa que sea oscura frente a la claridad superficial. Profundidad y superficie son maneras diferentes de presentarse las cosas, pero, escribe Ortega, “cada cual en su orden, igualmente claras. No es sólo lo que se ve lo claro. Con la misma claridad se nos ofrece la tercera dimensión de un cuerpo que las otras dos” (MQ, 333). Es evidente que “si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, habrá de presentársenos”, pero “ha de ser en tal forma que no pierda su calidad de profundidad y latencia” (MQ, 333 s). La realidad profunda se presenta mediante alusiones que hace la superficie a su existencia. Habrá que ver cómo se manifiesta, de qué forma sale a la superficie como tal profundidad. Ortega insiste en la metáfora del bosque. Dice oír el sonido de

³² Cfr. Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 17 ss.

una fuente que tiene delante. Luego, atendiendo a otros sonidos, le llega el canto de una oropéndola y el rumor de una fontana, pero esta vez los sonos son más apagados, como borrosos. Así es la presencia de estos sonidos, “tales son como meras impresiones”, y si me atengo a ellas, “si me limito a recibirlas pasivamente en mi audición, estas dos parejas de sonidos son igualmente presentes y próximas” (Id.). Pero, añade, “yo, al escucharlos, no me he detenido a describir -según aquí he hecho- su simple presencia. Sin necesidad de deliberar, apenas los oigo los envuelvo en un acto de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí: los oigo como lejanos” (Id.). La lejanía de los sonidos no se me da en la impresión de los sonidos, en su pura presencia; es una cualidad profunda. Más bien, “soy yo, pues, por un acto mío, quien las mantiene en una distensión virtual: si este acto faltara, la distancia desaparecería y todo ocuparía indistintamente un solo plano” (MQ, 334 s). La superficie del mundo vital, el mundo de las impresiones, se muestra inmediatamente; la realidad profunda o virtual sólo se presenta merced a nuestra actividad, no es sin nosotros. Por tanto, “es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que sólo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano” (MQ, 335). La profundidad del mundo latente o “trasmundo” (Id.) no se me da pasivamente en las impresiones, sin esforzarme, como se me da el mundo patente. De hecho, “de no haber otro modo de ver que el pasivo de la estricta visión, las cosas o ciertas cualidades de ellas no existirían para nosotros” (MQ, 333). Para que se manifieste lo profundo tiene que hacer algo el sujeto: “Nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras” (MQ, 335), o sea, mediante un concepto, idea o categoría. Por tanto, “hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél [mundo patente] no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros” (Id.). En la configuración del *logos* interviene el sujeto. Su participación constituyente es la percepción categorial.

Tengo impresiones de cierta dureza, rugosidad, color, olor, etc., pero éstas no me dan la naranja, el objeto, que es fruto de una relación entre las impresiones puesta por el sujeto. Esta estructura es el concepto, idea o sen-

tido. Vemos una naranja o escuchamos un sonido lejano gracias a que la percepción no es pasiva, receptiva. En suma, para percibir un mundo y no un caos de impresiones, necesitamos un percibir ‘ideativo’:

Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas* (MQ, 336).

Esta visión conceptual o percibir activo estructura las impresiones y logra así la aparición de una cosa nueva que no se daba en las impresiones: el *eidos* de la cosa, su dimensión profunda. El mundo de las impresiones es un caos donde unas cosas invaden a otras; carece de estructuras que relacionen y delimiten ‘lo que’ son las cosas. Para delimitar las cosas hay que relacionarlas. Pues bien, “esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás” y “el ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad” (MQ, 351). El sentido de las cosas es la estructura de relaciones latentes que mantiene cada cosa con las demás y que las delimita: la “sombra mística que sobre ella [cada cosa] vierte el resto del universo” (Id.). Las relaciones con las demás es lo que define a las cosas, su *logos*: “¡Cuán poca cosa sería una cosa si fuera sólo lo que es en el aislamiento! ¡Qué pobre, qué yerma, qué borrosa!” (MQ, 350). El *logos* consiste en lo que hay entre las cosas, es decir, en las estructuras relacionales o límites, los cuales “son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales” (MQ, 352), y, por ello, sólo pueden ser manifestados por la actividad subjetiva³³. Pero estos límites, “lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto” (MQ, 351). Por tanto, “sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa” (MQ, 353). Si la impresión nos da la carne o superficie de la cosa, lo patente, el concepto manifiesta lo profundo o latente, los límites de la cosa, su *logos*. La visión pasiva da la superficie, pero “sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas” (MQ, 354). Sólo la percepción interpretativa, trasciende el caos de impresiones y mediante con-

³³ En este sentido cita Ortega en clave no idealista una expresión de Goethe: “Las cosas son diferencias que nosotros ponemos” (DGM,II,390 s).

ceptos manifiesta el trasmundo del sentido. La percepción categorial ve cosas, estructuras, no puntos caóticos. Ve el logos. Es una percepción lógica. Cuando vemos el mundo no vemos un caos de impresiones porque miramos con categorías, con logos: Ortega apoya la “opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos” (MQ, 358).

Este ver activo o ideativo contiene una crítica al positivismo sensualista, a la psicología asociacionista, que reduce el conocimiento a impresiones, a recepción. El percibir categorial que defiende Ortega tiene un origen fenomenológico y no kantiano. Pero no sólo se inspira en Husserl, como destaca Cerezo, sino también, y de forma principal, según ha visto Silver, en la psicología fenomenológica o eidética de Müller, Jaensch, Katz y Rubin, que surge en Gotinga y que precedió a la psicología de la *Gestalt* de Wertheimer³⁴. A través de esta cuestión entró Ortega en la fenomenología. No le satisfizo el constructivismo conceptualista del neokantismo y encontró en la fenomenología una manera más adecuada de integrar concepto e impresión, superficie y profundidad, la cultura mediterránea y la germánica. De hecho, el primer trabajo de Ortega sobre la fenomenología, donde se refiere a “los trabajos admirables de Jaensch y Katz” (CS,I,247), trata el concepto de sensación a partir de un escrito de Hoffmann, miembro del círculo de Gotinga. Ahí opone el “concepto fenomenológico de sensación” (Id.) al concepto positivista, y critica el concepto de sensación pura afirmando que “a lo sumo existirían tales sensaciones ‘puras’ en la conciencia del recién nacido” (CS, 245). En este contexto fenomenológico, presenta Ortega el percibir categorial que nos permite superar la superficie y hablar de cosas: “Todo lo que no sea ‘cosa visible’ de la ‘cosa real’ pertenece a lo que podemos llamar factor ideal de la percepción” (CS, 258 s). Este “factor ideal” es el concepto que, al percibir, enlaza las impresiones dándoles sentido. El positivismo sensualista es poco positivista, no se atiene a lo dado cuando presenta la sensación pura como base del conocimiento. El estricto positivismo fenomenológico considera esa tesis una teoría, no un dato positivo, una descripción fiel del fenómeno: no percibimos pura o pasivamente, sino que sentimos interpretando, intuimos ideando. La intuición categorial o esencial de Husserl (*Wesensschauung*), la ideación (*Ideation*), es el prece-

³⁴ Cfr. Cerezo, *op. cit.*, pp. 243 ss; Silver, *op. cit.*, pp. 94 ss, 138 ss.

dente del ver activo orteguiano³⁵. Igual que en el ver pasivo o intuición existencial se dan hechos, en el ver activo se dan esencias. Contra el naturalismo que sostiene que sólo conocemos cosas sensibles, Husserl había afirmado que miramos mediante conceptos, que al ver intuimos esencias, categorías, aunque no reparamos en ellas:

En verdad ven todos, y, por decirlo así, constantemente, ‘ideas’, ‘esencias’; todos operan con ellas en el pensamiento, pronunciando también juicios esenciales³⁶.

También Ortega destaca que en la vida natural “estamos constantemente empleando” esos “objetos espirituales”, abstracciones o esencias, por medio de las cuales pensamos los objetos naturales (CUR, 171; HFV, VI, 293 s). Nuestra mirada natural es ya conceptual, *lógica*. Esto significa que la actividad eidética o categorial, antes que una operación reflexiva, es la forma natural e inmediata de dirigirnos hacia la realidad. En el contacto primario de la conciencia natural con el mundo sabemos antepredicativamente ‘lo que’ (*logos*) son las cosas antes de todo significado cultural. Sobre este saber prerreflexivo, sobre esta actividad categorial natural, y el *logos* que lleva consigo, se levanta todo el orbe de la cultura. La tarea fenomenológica consiste en restaurarlos predicativamente, proporcionarles un nivel filosófico, única forma de entender todos los sentidos de la cultura. En palabras de Husserl, lo que pretende la fenomenología es “explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar”, lo que implica que “es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido”³⁷. Por esto, será fundamental en el desarrollo de la fenomenología establecer el método de la *epokhé* que suspenda el ejecutarse de la conciencia natural y nos permita reparar en ella, para poner de manifiesto el *logos* que constantemente, en todo percibir, percibimos.

5. El carácter perspectivista del *logos*

³⁵ Husserl expone la distinción entre percepción sensible y categorial en *Logische Untersuchungen*, Hua XIX/1-2, her. v. U. Panzer, The Hague, Nijhoff, 1984, Investigación VI, § 45-48. Trad. esp. de García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1985.

³⁶ Husserl, *Ideen zu ...*, § 22, p. 48; ed. esp., p. 55.

³⁷ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua I, her. v. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1973, § 16, 62, pp. 77, 177. Trad. española de M.A. Presas, Madrid, Paulinas, 1979, pp. 84, 226

Tampoco para Kant existe un puro ver: las impresiones están estructuradas por el sujeto trascendental. Pero el *logos*, las categorías que ordenan el caos de las impresiones -el ser de las cosas-, son una síntesis *a priori* que la subjetividad pone sobre las cosas. En Husserl ha aprendido Ortega que el *logos* está en las cosas y que no es algo que el sujeto echa sobre ellas. En virtud del empirismo que Ortega defiende siguiendo a Brentano y Dilthey, afirma que lo categorial está en la experiencia, no es una condición ideal de la experiencia puesta por la subjetividad. Esto no significa una vuelta al realismo: sin intervención del sujeto no hay profundidad, *logos*. Lo que Ortega pretende con su idea del *logos* como profundidad es lograr una síntesis entre el idealismo y el realismo³⁸; conciliar la participación subjetiva y la objetividad del *logos*. El papel del sujeto se resume en el concepto de perspectiva o profundidad. Para aclararlo hay que recuperar la distinción entre las dimensiones superficial y profunda de la realidad, es decir, entre las cualidades patentes que tienen las cosas por sí (cualidades absolutas), como el ser blanca de esta mesa, y las cualidades profundas, latentes o virtuales, que sólo las tienen en relación con otras cosas y con el sujeto (cualidades relativas), como el hecho de que esta mesa sea igual a aquella otra. Nos situamos ante dos colores amarillos. La nota 'igualdad' no la posee este color amarillo *per se* sino sólo en relación con el otro. Además, es una nota relativa principalmente a un sujeto que los compare. Los dos colores son amarillos cada uno por sí, sin contar con mi colaboración, pero 'iguales' sólo pueden serlo gracias a que los pongo en relación; es obra subjetiva (IPS,XII,384). Sin duda, "su ser iguales depende de mí", pero "el efecto de mi intervención, a saber, la igualdad, es la igualdad de ellos y entre ellos, es un carácter objetivo, tan objetivo como su amarillez que no conserva el menor rastro de mi subjetiva actuación" (Id.). Ortega atribuye el descubrimiento de la diferencia entre estas cualidades (patencia-latencia), y, por tanto, de la noción de profundidad, a Husserl, y añade que fue seguido por Scheler (IES,VI,328 n). Lo que interesa subrayar es que

³⁸ Esta síntesis equivale a la que proponía entre la cultura mediterránea y la germánica (MQ,I,356), y cuyo resultado sería una cultura clásica. Lo que Ortega intenta es una mirada conceptual que atienda más a la realidad vital que embargaba al mediterráneo -falta de concepto- y que olvidaba el germánico.

el ser mismo [...] se nos revela como una de aquellas cualidades relativas. Ser es ser *para* la conciencia, para el yo -es el resultado de la actividad del yo, es una posición del yo-, como nos parecía serlo la igualdad entre estos dos armarios (IPS,XII,385).

El ser de las cosas es profundo, virtual, sólo surge mediante actuación subjetiva. Marías afirma que el sujeto “reconoce y proyecta una *estructura* [*logos*], que *sin mí no habría*, pero que es *de la realidad*”³⁹. Por tanto, el *logos* que se desvela merced a la actividad *categorial* de la conciencia natural es objetivo, no es puesto por el sujeto. El *logos* es posibilidad, una “cosa nueva” que yace en la cosa que siempre tenemos delante, una “mina aún no denunciada” (EEI,II,28). La actividad subjetiva que verifica esa posibilidad, que denuncia o manifiesta la mina, es la intuición de esencia, ideación, o percepción categorial. Sin este ver interpretativo, sin este pensar antepredicativo que caracteriza nuestra forma natural y originaria de relacionarnos con el mundo, no habría *logos*.

La razón vital de Ortega es contemplativa en el sentido de la intuición categorial: no contempla la realidad con los ojos, pasivamente, sino interpretándola, pero sin salirse de sus posibilidades, de su *logos*. Estructura lo dado y desvela algo que estaba virtualmente en las cosas; explicita/constituye una posibilidad ‘de’ la realidad. Contempla lo real manifestando virtualidades objetivas de las cosas que no se darían sin nuestro esfuerzo intelectual. Por tanto, la ideación fenomenológica consustancial a la actitud natural y que permite que constantemente todos veamos esencias, nada tiene que ver con la constitución trascendental kantiana: no es constructiva, no pone el *logos*, sino que lo descubre, lo ilumina, lo saca de su profundidad. El yo vital de Ortega no es trascendental en sentido constituyente, sino en el sentido de que trasciende hacia la realidad clarificando su *logos*. Recordemos que definía al hombre por su “misión de claridad” (MQ, 357). Sobre esa actividad natural de iluminación, tendrá que verterse una segunda actividad clarificadora ya reflexiva, que eleve a concepto el *logos* preconceptual manifestado en actitud natural. El sujeto, en suma, verifica la posibilidad *lógica* o categorial que yace en las cosas del mundo vital. Contra el racionalismo, al *logos*, a las cosas nuevas, hay que reconocerlas, iluminarlas, no construirlas:

³⁹ Marías, *op. cit.*, II, p. 228.

¡ [...] los que aspiráis a la originalidad y a mundos siempre nuevos! No pretendáis crear las cosas, porque esto sería una objeción contra vuestra obra. Una cosa creada no puede menos de ser una ficción. Las cosas no se crean, se inventan en la buena acepción vieja de la palabra: se hallan (EEI,II,28).

El *logos* sólo es desvelado. Ni está en el sujeto (idealismo) ni es en sí (realismo): se da ‘junto’ al sujeto. Es de las cosas, pero sólo es ‘conmigo’. Es una posibilidad ‘de’ las cosas que el sujeto verifica. El ser de las cosas tiene algo objetivo y algo subjetivo. En el texto ya citado de 1928, Ortega, más preocupado por desterrar el idealismo y por mostrar que el ser no es una forma del sujeto que éste proyecta sobre lo real, anuncia que el ser surge en las cosas cuando el sujeto se enfrenta con ellas (HEG,VI,531 n). Esto equivale a incluirlo con la relación sujeto/objeto que Ortega llama *Dii consentes*. Insistiendo en la imagen del bosque, metáfora del mundo y del *logos*, Marías ha escrito que “lo que no existe ni tiene sentido es el bosque ‘en sí’; ni ‘en sí’ -como supondría el realismo-, ni ‘en mí’ -como propendería a pensar una actitud idealista”⁴⁰. La respuesta de Ortega, superación de los dos extremos tradicionales, queda resumida por Marías, según el cual “el bosque me necesita para *ser*; se entiende, para ser *él*, para ser *tal bosque*. Las posibilidades mías *como tales* -vendrá a decir Ortega- *frente* a una porción de lo real, de lo que hay, constituyen *el ser del bosque*. El bosque es una resultante de un particular diálogo entre el yo y una determinada porción de circunstancia, y sin esos ingredientes su realidad -que es de otro orden- no se constituye”⁴¹. La realidad, pues, es el resultado de la relación de los aspectos subjetivo y objetivo.

Este es el significado de la definición orteguiana del ser como perspectiva (MQ, 321). El hecho de que la realidad se dé en perspectivas no se debe a que los sujetos la vean así. La perspectiva no es meramente subjetiva; pertenece a lo real, posee “valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad” (EIN,III,236 s). Mejor, *es* la estructura de la realidad. La realidad no tiene *per se* una fisonomía propia y luego los sujetos la ven desde distintas perspectivas: “Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser

⁴⁰ Id., p. 222

⁴¹ Id., p. 223.

vista desde uno u otro lugar” (EIN, 235). “La realidad cósmica es tal, insiste Ortega, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva” (TNT,III,199). Es de tantas formas como maneras hay de verla, “tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas” (TNT, 200). El mundo vital, el mundo de cada uno, no es, pues, la realidad total, ‘el mundo’, lo que, por otra parte, no existe, ya que no hay ninguna la perspectiva absoluta; sólo hay perspectivas particulares, mundos vitales. El carácter ontológico de la perspectiva no excluye la intervención del sujeto, la requiere. Decir que el ser es perspectiva significa que no se presenta sino como respuesta al sujeto. Para Ortega, “la perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla”, y, en consecuencia, “si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva” (EIN, 236). No sólo no hay ser sin sujeto. Cerezo, Marías o Rodríguez Huéscar, han reconocido que el carácter perspectivista del *logos* significa que el sujeto, lejos de ser mero espectador, forma parte del *logos* y que en la estructura de la realidad va incluido el sujeto⁴². En 1915 Ortega definía al sujeto como un “órgano y un tentáculo del universo” (IPS,XII,439), y en 1934 repetía que “la realidad no es el mundo solo, sino algo en que, de uno u otro modo, el hombre como tal interviene y está” (PPA,VIII,37). Profundidad, virtualidad, posibilidad y perspectiva son términos equivalentes que caracterizan al *logos* como una mina llena de tesoros objetivos y virtuales que sólo el esfuerzo subjetivo puede llevar a la luz. El *logos* objetivo de las cosas consiste en respuesta al sujeto, distinta según la constitución de éste. Cada sujeto -según su condición- explicita un aspecto de la profundidad del *logos*, una posibilidad de la mina de la realidad que sólo él podía descubrir. A cada sensibilidad subjetiva la realidad le responde/aparece mostrándole un lado realmente suyo. En suma, “cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos ‘sujeto consciente’, la realidad responde *apareciéndole*. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador” (EIN, 236). El ser de lo real es una mina inagotable de objetividad porque no es ‘en sí’, independiente, sino que está abierto a las idiosincrasias subjetivas. Cada perspectiva inédita del *logos* de la

⁴² Cerezo, *op. cit.*, pp. 234 ss. Marías, *op. cit.*, II, pp. 176 ss, 234. Rodríguez Huéscar, A., *Perspectiva y verdad*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 99 ss.

realidad se constituye relativamente al sujeto que la desvela, como respuesta, aunque todas son objetivas (EIN, 237).